فقه و اصول، سال چهل و نهم، شماره ۴، شمارهٔ پیاپی ۱۱۱
زمستان ۱۳۹۶، ۱۱۰-۸۹

واکاوی ادله فقهی شیعه
درباره شرطیت بلوغ در صحت معاملات*

دکتر رضاعلی کرمی
استادیار دانشگاه پیام نور
Email: Ra_karami@pnu.ac.ir

چکیده
بلوغ متعاملین در معاملات، از جمله شرایط صحت یا نفوذ معامله در همه نظام‌های حقوقی است. به رغم این‌که اصل شرطیت بلوغ در معاملات، نزد عقلای عالم پذیرفته شده است، احکام و مقررات آن یکسان و شبیه به یکدیگر نیستند. در مقاله حاضر سعی شده است مفهوم بلوغ و علایم و نشانه‌های آن بررسی شود و این نکته به اثبات برسد که بلوغ عنوان شده در فقه، که شرط صحت معامله است، به دلیل انحصار به مکانیزم جسمانی انسان نمی‌تواند در معاملات، که از امور عقلی و عرفی است، شرط صحت قلمداد شود.

کلیدواژه‌ها: بلوغ متعاملین، شرط صحت معامله، شرطیت بلوغ در معاملات.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۳/۱۱/۱۳؛ تاریخ تصویب نهایی:۱۳۹۵/۱۱/۰۳.

DOI: 10.22067/jfu.v49i4.43686

مقدمه

فقها در باب عقود و معاملات عمدتاً در خصوص سه موضوع بحث می‌کنند: شروط عقد، شروط متعاقدین و شروط عوضین.

در بحث شروط متعاقدین، فقها، عمدتاً پنج شرط برای صحت معامله ذکر کرده‌اند که عبارت است از: بلوغ، عقل، قصد و اراده، اختیار، مالکیت یا مأذون بودن از جانب مالک (حلی، ارشاد الاذهان، ۱/ ۱۲؛ انصاری، ۳/ ۲۹۵؛ امام خمینی، البیع، ۲/ ۷).

بلوغ متعاملین در عقد بیع، از جمله مواردی است که شرطیت آن در صحت معاملات مورد تسالم و اجماع فقهای امامیه و عامه است. قانون‌گذار نیز در مواد ۲۱۰ تا ۲۱۲ (تحت عنوان اهلیت) به این مطلب اشاره کرده و نشانه‌های بلوغ را ذکر کرده است. با این حال تعدد سن‌هایی که در قانون برای پذیرفتن مسئولیت‌های مختلف اجتماعی و سیاسی تعیین شده است، تبعات منفی در پی داشته است. برای مثال در امور و مسائل عبادی، سن بلوغ شرط است؛ در مسئولیت کیفری نیز عمدتاً سن بلوغ شرط است؛ در مساله ازدواج ۱۳ سال؛ برای شرکت در انتخابات ۱۵ سال یا ۱۶ یا حتی ۱۸ سال تمام شمسی در دوره‌های مختلف و برای تصرف در امور مالی قبل از ۱۸ سال، اثبات رشد نیاز به حکم قضایی دارد که قانوناً در ۱۸ سال نیاز به اثبات ندارد. مطالعه آثار و تألیفات فقها نشان می‌دهد که منظور فقها از «بلوغ»، همان بلوغ طبیعی و جسمی است (نجفی، ۹/ ۲۳۶). حال پرسش اساسی این است که آیا بلوغ جسمی و طبیعی مورد نظر فقها، می‌تواند شرط صحت پدیده عقلایی مانند معاملات شود، یا این که بلوغی که می‌تواند شرط صحت در معاملات باشد، به بعد عقلانی و رشد معاملی افراد مربوط می‌شود و علایم و آثار مذکور (آثار جسمی بلوغ) شاید بتواند برای این نوع بلوغ، اماره‌ای محسوب گردد؟

اقوال فقها درباره تصرفات افراد غیربالغ بر چهار نوع است:

۱. تصرفات افراد نابالغ که به صورت مستقل از ولی انجام می‌شود: مشهور فقها به بطلان چنین تصرفاتی رأی داده‌اند. بر خلاف رأی مشهور، عده قلیلی از آن‌ها مانند محقق اردبیلی به صحت تصرفات افراد نابالغ تمایل دارند (اردبیلی، ۸/ ۱۵۲) و عده‌ای نیز به صحت چنین تصرفاتی اشکال کرده‌اند، ولی به بطلان آن تصریح نکرده‌اند (سبزواری، ۱/ ٤۹۹).

۲. تصرفات افراد نابالغ که با اذن ولی انجام می‌شود: در این نوع تصرفات نیز مشهور فقها به بطلان بیع فرد نابالغ قائل‌اند؛ زیرا آن‌ها به استناد احادیثی چون «رفع قلم» و «عمد صبی و خطاه سیان» (حرعاملی، ۱/ ٤۲ و ۹۰) به مسلوب‌الاراده بودن صبی معتقد هستند. البته فقهایی چون محقق اردبیلی و مرحوم حکیم در این رأی مناقشه کرده‌اند و بعضاً آن را رد کرده‌اند (اردبیلی، ۸/ ۱۵۲؛ حکیم، نهج الفقاهه، ۲/ ٤۲).

مرحوم خویی نیز بین اجازه و اذن قائل به تفصیل شده است؛ به این معنی که اگر از جانب صبی معامله‌ای بدون اذن ولی انجام شود و سپس اجازه ولی به معامله ملحق گردد، معامله صحیح است؛ چرا که اقدام صبی در این‌جا در حکم فضولی است؛ اما اگر ولی در ابتدا به معامله اذن داده باشد، معامله صبی باطل است؛ زیرا نسبت به اعطا اموال یتیم به وی نهی شده است (خویی، مصباح الفقاهه، ۳/ ٣٦٠).

۳. این‌که صبی ممیز، به‌صورت وکالت از ولی خود و یا غیر از آن به انجام معامله مبادرت کند. آرای فقها در این قسمت نیز دو دسته می‌شود: رأی به عدم صحت معامله مبنی بر مسلوب‌الاراده بودن صبی ممیز و رأی به صحت معامله آنان مبنی بر عدم مسلوب‌الاراده بودن آن (خمینی، البیع، ۲/ ۳۰).

٤. کسانی که به بطلان معامله افراد نابالغ قائل هستند، مستثنیاتی را در این مورد ذکر کرده‌اند، مانند:

الف) معامله اشیای کوچک و جزئی که آن اشیا قیمت زیادی ندارند؛ مثل نان و خربزه که عادتاً اطفال به انجام دادن آن مبادرت می‌کنند (کاشف‌الغطا، ۱/ ٢٥٦) و علت آن را دفع عسر و حرج ذکر می‌کنند. شیخ انصاری معتقد است منع افراد نابالغ از این دسته از معاملات مستلزم عسر و حرج نیست (انصاری، ۳/ ۲۸۷).

ب) جایی که صبی ممیز به مثابه آلتی برای ایصال ثمن یا مثمن به بایع یا مشتری باشد، چرا که سیره مسلمین در تمامی اعصار بر این عمل قائم بوده است (طباطبایی، ریاض المسائل، ۸/ ١١٦).

در این مقاله، ضمن بررسی مفهوم بلوغ و علایم آن در شرع، دلایل قائلین به شرطیت بلوغ طبیعی در افراد در صحت معاملات را بررسی می‌کنیم.

بلوغ در لغت

بلوغ از ماده «ب ل غ» و در لغت به معنای رسیدن و وصول به انتهای چیزی است (ابن منظور، ۱/ ٤٨٦؛ زبیدی، ۲۲/ ٤٤٤). صاحب مفردات الفاظ قرآن برای واژه بلوغ چنین تعریفی آورده است:[1] بلوغ رسیدن به انتهای مقصد است؛ اعم از اینکه مکان یا زمان یا امری معین باشد (راغب اصفهانی، ١٤٤).

با توجه به دلالت مذکور می‌توان گفت واژه بلوغ، فی‌نفسه معنای مطلقی دارد و به موضوع خاصی مختص و منحصر نیست؛ می‌تواند به هر عنوان و موضوعی که تدرج و تکامل برای آن لحاظ می‌شود، تعلق بگیرد و تعریف جداگانه‌ای برای خود بطلبد؛ مثلاً اگر بلوغ را به همراه اقتصاد به کار ببریم، ترکیب بلوغ اقتصادی را می‌سازد که در این صورت هم تعریف آن با معنای لغوی واژه بلوغ فاصله گرفته و هم به تعریفی جدید و متفاوت نیازمنداست. بلوغ سیاسی، بلوغ فرهنگی و بلوغ اجتماعی نیز همین‌طور است.

۱. البلوغ: الانتهالی اقصی المقصد و المنتهی، مکاناً کانا او زماناً او امرامن الامور المقدره.

هر یک از این دو بعد، شامل ساحات و ابعاد مختلفی می‌شوند (اعرافی، ۱/ ۱۴۳). از طرفی هر یـک از این ساحات بشری، قابلیت بالغ‌شدن و یـا بـه اصـطلاح، از یـک مرحلـه، وارد مرحلـه دیگرشـدن را دارد و می‌تواند به طور جداگانه متعلق بلوغ قرار بگیرد؛ چنان که می‌توان بلوغ را بـرای هریـک از ابعـاد جسـمی و معنوی و ساحات مربوط به آن (از آن‌جا که قابلیت رشد، تکامل و تدرج را دارد) نسبت داد. در این صورت تعریف بلوغ در ساحت آدمی با تعریف بلوغ در و ساحت دیگر او فرق می‌کند. مثلاً تعریف بلوغ معنوی بـا بلوغ جسمی متفاوت است و هر یک علایم مخصوص به خود را دارند.

کلمه بلوغ همان‌طورکه از نصوص اهل لغت و ارتکازات و تبادرات ذهنی عامه مردم بر می‌آید، از معنای لغوی و عام خود فاصله گرفته و به معنای جزیی‌تری نقل شده است. اهل لغت و عامه، مردم بلوغ را به طور مطلق بیشتر برای بلوغ آدمی و آن هم در بعد جسمی و جنسی او به کار می‌برند. در کتاب المعجم الوسیط، کلمه بلوغ این‌گونه معنا شده است: «البلوغ نضج الوظـایف الجنسـیه» (المعجـم الوسـط، ۱/ ۷۰)؛ یعنـی بلوغ، رسیدن و پختگی در وظایف جنسی است. همین معنا از لسـان العـرب ابـن منظـور (۸/ ۴۱۹)، تـاج العروس زبیدی (۲۲/ ۴۵۰)، نهایه ابن اثیر (۱/ ۱۵۷) و سایر کتاب‌ها اسـتفاده می‌شـود. فقهـا نیـز بلـوغ را عمدتاً برای تکامل قوای جسمی به‌کار می‌برند و می‌توان گفت مراد فقها از بلوغ، همان بلوغ طبیعـی اسـت (صاحب جواهر، ۹/ ۲۳۶).[۲] همین مسئله سبب شد که بلوغ در معنای اخیـر، شـرط صـحت امـور عقلـی چون معاملات و تصرف در اموال خویشتن قرار بگیرد.

آثار و نشانه‌های بلوغ از دیدگاه فقها

فقها و محدثان در کتب روایی و فقهی به مناسبت‌های مختلف از بلوغ سخن به میـان آورده‌انـد و آن را محور بحث خود قرار داده‌اند. فقها در کتاب‌های روایی در قسمت کتـاب طهـاره و حجـر و در کتاب‌هـای فقهی در باب عبادات، نظیر روزه و حج. در باب معاملات نکاح، حجر، مضاربه، مزارعه و... و همچنین در قسمت جزا، نظیر باب اجرای حدود و قصاص، در موردبلوغ بحث کرده‌اند. اهمیت بلوغ در فقه به اندازه‌ای است که فقها تمامی احکام اسلام اعم از عبادات و معاملات به سـه شـرط بلـوغ، عقـل و قـدرت مشـروط می‌دانند،[۳] اما هیچ یک از آن‌ها بلوغ را تعریف نکرده‌اند و تنها به ذکـر علایـم و نشـانه‌های آن بسـنده کـرده

۲. هم‌چنین آوردن دو شرط «بلوغ» و «عقل» در کنار هم به به صورت مجزا، به عنوان شرط صحت بسیاری از عبـادات و معـاملات؛ شـاهدی است بر انحصار بلوغ به جنبه مادی انسان از دیدگاه فقها.

۳. البته بلوغ در صحت و یا تأثیر بعضی از امور در نظر فقها هیچ نقشی ندارد، مانند جنابت، نکاح و اسـباب تحـریم آن مثـل زنـا و مصـاهره، توارث، ضمان، تذکیه و صید، اخذ ضاله و لقطه و بسیاری از اعمال توصلی (ر.ک: جواهرالکلام، نجفـی، ج ۳ و ۴۲ و ۳۷ و ۳۸ و ۳۶:۲۶ و ۱۷۸ تا ۱۸۲ و ۱۶۶ تا ۱۶۷ و ۲۵۵ و ۳۵۲ و ۲۷ و ۹۰؛ عناوین، فتاح مراغی، ۲/ ۶۶۰).

است. علایم و نشانه‌هایی که فقها به آن اشاره کرده‌اند نیزمأخوذ از احادیث است که به قرار زیر هستند:

۱. احتلام: احتلام از ماده «ح ل م» است و اهل لغت در بیان معنـای لغـوی آن احتمـالاتی را مطـرح کرده‌اند. صاحب قاموس قرآن می‌گوید: «حلم بر وزن عنق و قفل، چیزی است که در خواب دیده می‌شود» (قرشی، ١٦١)؛ لکن غالبا در خواب پریشان و قبیح به‌کار می‌رود؛ چنان‌که رؤیـا در خـواب خـوب (اقـرب الموارد، ذیل ماده) آیه شریفه «قالوا أضغاث أحلامٍ وما نحن بتأويل الأحـلام بعـالمين»(یوسـف/ ٤٤)؛ بـه همین معنی ناظر است.

اما احتلام مصدر افتعال، به معنی لذت دیدن در خواب است؛ خواه این موجب انزال منی شـود، خـواه نشود (مجمع البحرین). فقها نیز از احتلام تعریفی اصطلاحی داده‌اند که احتلام را به معنای خـروج منـی، چه در خواب و چه در بیداری گرفته‌اند (طوسی، الخـلاف، ٢/ ٢٨٢؛ حلـی، ١٤/ ١٩١؛ نجفـی، ١١/ ٢٦). بنابر ظاهر کلام فقها، معیار بلوغ، خروج منی است که از آن به احتلام یاد می‌کنند. احادیثی فراوان در بـاب آن نقل شده است که برای نمونه یکی از آن‌ها را می‌آوریم:

فقد روی هشام عن ابی عبدالله (ع) قال: «انقطاع یتم الیتیم بالاحتلام و هو اشده وان احتلم ولـم یـونس منه رشده و کان سفیها او ضعیفا فلیمسک عنه ولیه ماله»(حر عاملی، ۱۳/ ١٤١، ح ١)؛ هشام از امام جعفـر صادق (ع) روایت کرده که آن حضرت فرمودند: «پایان کودکی (صغیر) به‌واسطه احـتلام اسـت و احـتلام اشد بلوغ است و اگر محتلم شد و رشـادت او فهمیـده نشـد و سـفیه یـا ضـعیف بـود، ولـی او امـوالش را می‌گیرد».

از آرای فقها و احادیث وارد شده استظهار می‌شودکه بر سـر علامـت بـودن احـتلام بـرای بلـوغ هـیچ اختلافی نیست (طوسی، الخلاف، ٢/ ٢٨٢؛ نجفی، ٩/ ٢٤٠؛ بحرانی، ٢٠/ ٣٤٥؛ بروجـردی، ٢/ ٣٥١). اما پرسش این است که آیا احتلام از نشانه‌های بلـوغ مخصـوص پسـران اسـت و یـا دختـران را نیـز شـامل می‌شود؟ این موضوع بین فقها اختلافی است. عده‌ای مانند شیخ طوسی بر این باورند که درخروج منـی‌ای که موجب بلوغ است، بین زن ومرد فرقی نیست (طوسی، الخـلاف، ١٠/ ٢٧) و گروهـی نیـزماننـد شـیخ صدوق رأی به عدم احتلام زن می‌دهند و آن را مخصوص مردان می‌دانند (صدوق، المقنع، ١٩٦).

۲. حیض: یکی دیگر از نشانه‌های بلوغ، قاعدگی یا همان عادت ماهیانه زنان است. بحثی اسـت بـین فقها که آیا شروع قاعدگی و دیدن خون حیض دلیل بر آغاز دوره بلوغ و تحقق آن در خانم‌هاست و یا بر این دلالت دارد که بلوغ قبل از آن شروع شده و یا به عبارتی حیض دلیـل بـر سـبق بلـوغ اسـت؟ مشـهور فقهـا معتقدند که حیض، دلیل بر سبق بلوغ است. سبزواری در الکفایه می‌نویسد: «والحمـل و الحـيض دلـيلان

علی سبق البلوغ عند الاصحاب» (سبزواری، ۱/ ۵۸۲).[٤]

از جمله روایاتی که بر علامیت حیض دلالت می‌کند، روایت حمیری در قرب الاسناد است که نقل می‌کند:

عن محمدبن مسلم عن ابی جعفر (ع) قال: «لا یصلح للجاریه اذا حاضت الا ان تختمر الا ان لا تجده» (حر عاملی، ١٤/ ١٦٨).

۳. **انبات و اشعار:** یکی دیگر از نشانه‌های بلوغ روییدن موی خشن بر شرمگاه است که از آن در بین نصوص به انبات یاد می‌شود: «الانبات، والمراد انبات الشعر الخشن علی العانه» (جزایری، ۲/ ۳۵٤). قیدزدن مو به خشن بودن، برای احتراز از موی نرم و ضعیفی است که ممکن است در دوران کودکی بروید. البته به این قید در نصوص و احادیث اشاره نشده است. همچنین رویش مو بر روی عانه (شرمگاه) برای بلوغ معتبر است نه بر قسمت‌های دیگر. از نشانه‌هایی که بیش‌تر فقها رأی به عمومیت آن بین زن و مرد داده‌اند، همین انبات است و حتی در کتاب تذکره علامه حلی (حلی، ۲/ ۷٤) و خلاف شیخ طایفه (طوسی، الخلاف، ۲/ ۱۲۰) بر آن ادعای اجماع شده است؛ اما آن‌چه از ظاهر روایات مربوط به این موضوع استنباط می‌شود، این است که روایات، انبات را نشانه بلوغ مردان عنوان کرده‌اند. برای مثال در صحیحه ابو خالد قماط (یا همان یزید کناسی) از امام محمد باقر (ع) آمده است: «ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم یدرک، کان بالخیار اذا ادرک وبلغ خمس عشره سنه، او یشعر فی وجهه او ینبت فی عانته قبل ذلک» (حر عاملی، ١٤/ ۲۰۹) که امام انبات یا اشعار را از علایم بلوغ پسر (غلام) می‌داند. سایر روایات در این زمینه نیز به همین شکل است.[٥]

صاحب جواهر عمومیت دادن این علامت را به زن‌ها مشکل می‌داند و در این زمینه می‌نویسد: «نعم قد یشکل عمومه للاناث بظهور النصوص فی الذکر خاصه...» (نجفی، ٢٦/ ٧).

ادعای اجماعی نیز که دو تن از فقها ذکر کرده بودند، بنا بر قول صاحب جواهر، با تتبع در آثار فقها تأیید نشده است. اما جای تأمل دارد که چرا بیش‌تر فقها بی توجه به شمول دایره احادیث، به عمومیت آن حکم داده‌اند؟

یکی دیگر از علایم بلوغ که به مردان اختصاص دارد و همچنین احادیث به آن اشاره دارد، روییدن موی لحیه (ریش) است که از آن با «اشعار» یاد می‌شود. علامه حلی در التحریر می‌نویسد: «والاقرب ان انبات اللحیه دلیل علی البلوغ» (حلی، ۲/ ۵۳۵). همچنین علامه در تذکره (حلی، ۲/ ۷۵). شهید در مسالک و

---

٤. برای دیدن نظرات موافق ر.ک: شهید ثانی، ٤/ ١٤٥؛ بحرانی، ۲۰/ ۳۵۰؛ نجفی، ٢٦/ ٤٢؛ حلی، ۱۲۵)

٥. برای ملاحظه احادیث دیگر ر.ک: وسایل الشیعه (همان، ج ۱۵: ١٤٧، باب ٦٥، ح ۲؛ ج ۱: ٤٣، باب ٤، ح ۲؛ ج ۱: ۳۱، ح ۸؛ ج ۱۳: ۳۱، ح ۸؛ ج ۱۳: ١٤٣، ح ٥).

روضه (به نقل از طباطبایی، ریاض المسائل، ۵/ ۳۸۰)؛ صاحب ریاض (طباطبایی، ریاض المسائل، ۵/ ۳۸۰) و صاحب جواهر (نجفی، ۲٦/ ۵)، به همین نظر قائل‌اند. اما جای سؤال دارد که چرا فقهای معاصر از جمله امام خمینی آن را در شمار علایم بلوغ نمی‌دانند.

البته شافعی، از علمای عامه بر این باور است که انبات، تنها برای مسلمانان به نسبت کفار، از نشانه‌های بلوغ شناخته می‌شود، ولی به نسبت بین مسلمانان علامت بلوغ نیست (ابن قدامه، ٤/ ۵۱۳). مستند فتوای او، روایت نبوی است در جریان جنگ با قبیله بنی قریظه وارد شده است (بیهقی، ٦/ ۵۸).

٤. **سن:** علایم بلوغ در یک تقسیم‌بندی کلی به دو قسم خلاصه می‌شوند: یکی علامات طبیعی و ذاتی که انبات، انزال (احتلام)، حمل و... در این قسم هستند. دیگری علامات وضعی یا جعلی که سن یا طول عمر تنها علامت وضع شده از جانب شرع برای بلوغ است. علامه شیخ محمد حسین کاشف الغطاء در کتاب تحریر المجله در این‌باره آورده است: «واما البلوغ یعرف بعلامات بعضها طبیعیه و ذاتیه و بعضها جعلیه شرعیه واما الطبیعیه فهی الاحتلام..... و اما الشرعیه فهی اکمال الخمسه عشر فی الذکور و التسع فی الاناث».

فقها هر کدام با استفاده از روایات، سن بلوغ را تحدید کرده وهر کدام مطابق برداشت خود، سن خاصی را در مردان و زنان علامت بلوغ قرار دادند. عمده آرای فقها در خصوص سن بلوغ در مردان به دو گروه تقسیم می‌شوند[٦]: تحدید سن بلوغ به پانزده سال و تحدید آن به ١٤ سال.

قسم اول، نظر مشهور فقهای امامیه است. شیخ طوسی در المبسوط و الخلاف (طوسی، المبسوط و الخلاف، ۲/ ۲٤۷)، ابن‌ادریس در سرایر (حلی ابن ادریس، السرائر الحاوی، ۲/ ٤۲۵)، محقق در شرایع (محقق حلی، ۲/ ۱۰۰)، علامه در ارشاد، شهید در لمعه (شهید اول، ١٤)؛ صاحب جواهر (۲٦/ ۲۸ - ۳۵)، شیخ انصاری در مکاسب (انصاری، ۲/ ۳۰۱)، امام خمینی در تحریر الوسیله (خمینی، ۲/ ۱۸) به این نظر قائل هستند. اما قسم دوم دو تفسیر دارد: یکی این‌که شاید منظور از چهارده سال، اکمال سیزده سال و ورود به چهارده سال باشد که قول قوی همین است. محقق اردبیلی در مجمع الفائده و البرهان (اردبیلی، ۹/ ۱۹۰)؛ فیض کاشانی در المفاتیح (کاشانی، ۱/ ١٤) و محقق سبزواری در کفایه الاحکام (سبزواری، ۱/ ۸۵۲)، این نظر را تقویت کرده‌اند. تفسیر دیگر این‌که اکمال چهارده سال و ورود به پانزده سال باشد که این، نظر ضعیف و شاذی است. ظاهر کلام صاحب حدائق نشان می‌دهد که او به نظر محقق اردبیلی و فیض کاشانی قائل است؛ چرا که او در این‌باره می‌نویسد: «بان اکثر الاخبار آلتی ذکرناها دال علی

---

٦. روایاتی نیز وجود دارند که سن بلوغ را به هشت سال یا دوازده سال تقلیل می‌دهند؛ مثل «إذابلغ الغلام ثم انسنینف جائزأمره» (جامع احادیث شیعه، ج ۱، باب ۱۱-و «فاذا بلغوا اثنتی عشرةسنةکتبت لهم الحسنات» (وسائل الشیعه، ج ۱، باب ٤، ح ۷۱). اما تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد، فتوای فقیهی به این دسته از روایات تعلق نگرفته است.

البلوغ بکمال ثلاث عشره و الدخول فی الرابعه عشره و هی داله علی ما ذهب الیه ابن الجنید» (بحرانی، ١٣/ ١٨٤).

البته علمای عامه درباره سن بلوغ مردان نظرات متفاوتی دارند؛ چنان که بر این باورند: «یعرف البلوغ من الذکر بالاحتلام و انزال المنی و احبال المرأه و فی الأنثی بالحیض والحبل فاذا لم یعلم شئ من ذلک عنهما فان بلوغها یعرف بالسن فمتی بلغ سنهما خمس عشره سنه فقد بلغا الحلم علی المغتی به و قال ابوحنیفه إنما یبلغان بالسن إذا أتم الذکر ثمانی عشره سنه و الأنثی سبع عشره سنه» (الفقه علی المذاهب الأربعه، ٢/ ٣٥٠).

اقوال فقها در باب سن بلوغ زنان نیز دو دسته است: دسته اول و مشهور به بلوغ دختران در ٩ سالگی فتوا داده‌اند و آنقدر این موضوع برایشان بدیهی بوده که برخی مانند صاحب جواهر در این‌باره می‌نویسند: «واما الانثی فبلوغها کمال تسع علی المشهور بین الاصحاب بل هو استقر علیه المذهب»، یعنی بلوغ زنان، بنا بر نظر مشهور فقهای امامیه در پایان نه سالگی است، بلکه بر این رأی مذهب مستقر شده است (نجفی، ٢٦/ ٣٨).

نظر دوم که رأی بعضی از فقها است، به این ناظر است که دختران در ده سالگی بالغ می‌شوند. از میان فقهای شیعه، شیخ طوسی، ابن حمزه و ابن سعید به بلوغ دختران در سن ده سالگی معتقد هستند. (طوسی، الخلاف، ١/ ٢٦٦؛ ابن حمزه حلی، کتاب الخمس، ١٣٧). همچنین باید اضافه کرد که دو فقیه اول در همان کتاب از رأی خود بازگشته و نه‌سالگی را برای دختران سن بلوغ در نظر گرفته‌اند (همان، کتاب حجر، ٣/ ٢٨٢).

از علمای عامه، به ابو حنیفه نسبت داده شده که وی بلوغ دختران را هفده سالگی می‌داند (الفقه علی المذاهب الأربعه، ٢/ ٣٥٠).

در این میان، محقق کاشانی نسبت به سن بلوغ نظری در خور توجه دارد. وی در مفاتیح الشرائع می‌نویسد:

«جمع میان اخبار اقتضا می‌کند بلوغ سنی نسبت به تکلیف‌های گوناگون مختلف باشد؛ چنان‌که از پاره‌ای روایات باب روزه ظاهر می‌شود، روزه گرفتن بر دختر پیش از سیزده سالگی کامل واجب نیست، مگر این که پیش از این سن خون حیض ببیند».

از پاره‌ای روایات باب حدود استفاده می‌شود، حدود کامل بر دختر و به سود دختر جاری می‌گردد؛ آنگاه که ٩ سال او کامل شود. نیز در پاره‌ای دیگر از روایات آمده است: وصیت شخص ده ساله و برده آزاد کردن او درست است (کاشانی، ١/ ١٤، مفتاح دوم). ایشان شرطیت بلوغ را در مراتب و موضوعات مختلف

یکسان نمی‌دانند و به تفصیل در این‌باره قائل هستند. تفصیل سخن ایشان چنین است:

۱. در مورد اعتقادات و امور قلبی، مثل بر زبان جاری ساختن شهادتین، صرف آگاهی و درک کافی است؛ گرچه پسر به پانزده سالگی و دختر به نه سالگی نرسیده باشد. بر این اساس، اگر فرزند شخص کافری اسلام آورد و به سان دیگران شهادتین را بر زبان جاری کند، محکوم به مسلمان بودن است و از این که پیرو والدین خود باشد، بیرون می‌رود.

۲. در باب عقود و معاملات، مانند بیع، اجاره، رهن، وصیت، آزاد کردن برده و طلاق، رسیدن به ده سالگی به شرط «رشد فکری و عقلانی» کافی است.

۳. در باب حدود و تعزیرات، کافی است دختر به حد زنان برسد؛ گرچه هنوز ده ساله نباشد و از جمله نشانه‌های آن، این است که ازدواج کند و بنیه بدنی‌اش رشد کند.

٤. در مورد عبادات، یکی از دو چیز کافی است: عادت شدن، یا رسیدن به سیزده سالگی، به‌ویژه در باب روزه (کاشانی، ۱/ ۱٦).

به این ترتیب، محقق کاشانی بر خلاف دیگر فقها، به این امر پی برده‌اند که بلوغ را می‌توان برای موضوعات مختلفی لحاظ کرد. لذا بلوغ در مراتب گوناگون درآثار و نشانه‌های مختلفی ظاهر می‌شود و نمی‌توان بلوغ در یک معنا و مفهوم را شرط صحت کارها و تکالیف متفاوت فرض کرد.

غیر از چهار موردی که برای علایم بلوغ ذکر شد، سه نشانه دیگر از بعضی روایات و نصوص می‌توان استظهار کرد که مشهور فقها به آن عمل نکرده‌اند. طول قامت، بوی زیر بغل و دخول (برای زنان) از جمله علایمی است که روایات معتبره و صحیحه آن را در شمار علایم بلوغ آورده‌اند (حر عاملی، ۲۹/ ۹۰؛ باب ۳٦ از ابواب قصاص؛ صدوق، المقنع، ۱۸٦).

اختصاص علایم مذکور به بلوغ جسمی و جنسی

از میان نشانه‌هایی که در احادیث آمده، فقهای امامیه تنها به انبات، انزال و سنبه عنوان علایم بلوغ، فتوا داده‌اند. «یعرف البلوغ فی الذکر والانثی باحد امور ثلاثه: الاول نبات الشعر الخشن علی العانه.... الثانی خروج المنی... الثالث السن» (خمینی، تحریر الوسیله، ۲/ ۱۸). در واقع نظر مشهور فقها به همین سه مورد به عنوان علایم بلوغ تعلق گرفته است.

تمامی علایمی که در بالا گفته شده، از نشانه‌های بلوغ جنسی و جسمی انسان هستند، اما انسان دو بعد جسمی و روحی دارد و هر یک از این دو، ساحات مختلفی دارند. همچنین هر یک از این ابعاد و ساحات قابلیت بالغ شدن، تکامل و تدرج دارند. اما فقها تعریفی که از بلوغ ارائه می‌دهند و علایم

ونشانه‌هایی که برای آن احصاء می‌کنند، منظورشان از بلوغ، تنها بلوغ در بعد جسمی و جنسی ویا همان نضج وظایف جنسی است و حال آن‌که فعالیت‌های انسان در اجتماع، تنها به امور جسمی و جنسی ختم نمی‌شود وبخش وسیعی از کارهای او به امور عقلی و معنوی مربوط است اینک که شاخصه‌های بلوغ از منظر فقه محدود به عوامل انبات، انزال و سن شد، آیا شایسته و حکیمانه است که تحقق امور عقلی و معنوی را به بروز این علایم و نشانه‌هایی مشروط کنیم که مخصوص بلوغ جنسی در آدمی است؟ باید توجه شود که معامله و بستن قرارداد از امور عقلی و عرفی است که عقلای عالم، احکام و دستوراتش را مناسب با پیشرفت و تحول جامعه وضع می‌کنند. امور عقلی از ساحات بعد معنوی انسان است و بلوغ خاص خود را می‌طلبد. آیا شگفت‌انگیز نیست که حکم کنیم، معامله کسی که موی خشن بر شرمگاه وی نروییده باشد و یا توانایی انزال منی نداشته باشد، صحیح نیست؟[۷] برای این‌که معامله شخصی را صحیح بدانیم، باید دید چه اموری در بلوغ و رشد معاملی دخیل هستند، نه این‌که این امر را به تغییر قوای فیزیکی و جنسی وابسته کنیم.

الغای خصوصیت از سن

پیش‌تر گفتیم که سن، از جمله معیارها و ضابطه‌هایی است که فقها به علت کثرت نصوص و احادیث شرعی نتوانسته‌اند از آن صرف نظر کنند و آن را در کنار دو عامل دیگر، یعنی انبات و انزال از جمله شاخصه‌های تمییز و تشخیص فرد بالغ قرار می‌دهند. اما سن، تنها اماره و طریقی برای فهمیدن بلوغ در بعضی ساحات وجودی انسان‌هاست؛ یعنی اماریت دارد، نه موضوعیت. امام خمینی در باره بلوغ انسان در سایر کرات فتوایی دارند که از آن می‌توان الغای خصوصیت از سن وعدم تعبد بر سنی خاص را استنتاج کرد: «لو بلغ الاطفال هناک حد الرجال فی سنه مثلاً فان بلغوا بالاحتلام او انبات الشعر الخشن علی العانه فلا اشکال فی الحکم بالبلوغ و ترتیب آثاره و اما سقوط اعتبار السن فمشکل و ان لایبعد ان علم انه بحد الرجال. ولو لم یبلغوا الا بعد ثلاثین سنه بحیث علم انه طفل غیر بالغ حد الرجال فالظاهر عدم الحکم بالبلوغ»؛ اگر کودکان در کرات دیگر در یک سال به حد مردان برسند، در صورتی که با احتلام یا روییدن موی خشن بر زهار همراه باشد؛ اشکالی در حکم بلوغ و آثار آن نیست؛ اما این‌که سن ساقط شود، دشوار است؛ گرچه بعید نیست که سن ساقط شود، اگر دانسته شود که به حد مردان رسیده است؛ واگر تا سی سالگی به حد مردان نرسیدند و می‌دانیم که هنوز طفل نابالغ هستند، ظاهراً حکم به بلوغ آن‌ها نمی‌شود.»

---

۷. نکته جالب توجه این‌جاست که در ازدواج که بخش زیادی از آن به شکل گیری و بلوغ کامل قوای جنسی و جسمی وابسته است یا حتی دوام ازدواج به این موضوع منوط است، طبق نظر فقها بلوغ شرط نیست.

(خمینی، ۲/ ٦٤١).

امام در این فتوا معیار رسیدن به بلوغ جنسی را انبات و انزال دانسته‌اند و بـا الغـای خصوصـیت سـن و عدم تعبد به آن، به اماریت سن حکم دادند. با وحدت ملاک و تنقیح مناط می‌توان گفـت کـه اگـر در کـره زمین نیز به واسطه شرایط محیطی و جوی، آدمی در سنین بالاتر و یا پایین‌تر از آنچه تعیـین شـده، بـه حـد بلوغ برسد؛ شاید بتوان همین حکم را به او تعمیم داد. از طرفی اگر متقاعد شویم که بلوغ همیشه و در همـه جا، با سن خاصی در زن و مرد توأم است، باز تعیین سن بلوغ در حوزه تخصص فقها است و دخالت فقیـه در این امور نارواست؛ چرا که بلوغ در هر بعد از انسان، امری تکوینی و طبیعی است نه تعبـدی و شـرعی: «فان البلوغ من الامور الطبیعیه المعروفه فی اللغه و العرف و لیس من الموضوعات الشرعیه آلتـی لا تعلـم الا من جهه الشرع کالفاظ العبادات» (نجفی، ٢٦/ ٥). از طرفـی امـور تکـوینی تـابع قـانون علیـت و رأی عقلای عالم است و شارع نیز در این امور از آرای پسـندیده عقـلا تبعیـت می‌کنـد و این‌کـه در احادیـث و نصوص اشاره به سن خاصی شرعی شده، شاید جنبه ارشادی و پیشنهادی داشـته باشـد و یـا ایـن طایفـه از روایات، معرّف بلوغ مردان و زنان در شبه جزیره عربستان یا به طور کلی بلوغ اعراب است و پر واضح است که نمی‌تواند برای بلوغ همه انسان‌ها در همه جای جهان معیار و ضابطه باشد.

در نظر فقها، بلوغ با این علایم، یکی از شرایط اساسی صحت و سلامت معامله است. ادعای شـهرت (شهید اول، ۳/ ۱۹۲) و اجماع (ابن زهره، ۲۱۰) نیز برای این مسئله در کتاب‌های فقهی آورده شـده اسـت. قانون مدنی ایران نیز در مواد ۲۱۱، ۲۱۰، ۱۹۰ و ۲۱۲ این موضوع را صراحتاً بیان کرده است. البته قانون‌گذار ایران نه تنها بلوغ را تعریف نکرده، بلکه برای تشخیص بلوغ ضابطه یا شاخصه‌ای ارائه نکرده است. در ایـن مواقع، باید برای یافتن غرض قانون‌گذار به فتاوای معتبر فقها رجوع کرد (اصل ١٦٧ قـانون اساسـی). پـس نظر قانون‌گذار در باره بلوغ همان است که فقها ذکر کرده‌اند.

در این قسمت به بررسی ادله فقها در باب چگونگی اعتبار بلوغ در متعاملین می‌پردازیم تا بدانیم که چه بلوغی از نظر قانون‌گذار شرط صحت معامله است.

کتاب:[۸]

۱. آیه ابتلاء: «وابتلوا الیتامی حتی إذا بلغوا النکاح فإنْ آنسـتم مـنهم رشـدا فـادفعوا إلـیهم أمـوالهم ولا تأکلوها إسرافا وبداوا...» (نساء، ۶)

امام خمینی در باب نحوه دلالت این آیه به شـرطیت بلـوغ و رشـد در معـاملات صـبی، احتمـالات و

۸. در قرآن درباره بلوغ سه تعبیر به کار رفته است:۱. بلوغ نکاح (نساء، آیه ۷) ۲. بلوغ حلم (نور، آیه ۵۸ و ۵۹) ۳. بلوغ أشد (یوسف، آیه ۲۲، انعام، آیه ۱۵۲، قصص آیه ١٤، احقاف، آیه ۱۵، اسراء آیه ٣٤)

مختلفی را بیان کرده چهار احتمال را در تفسیر آیه ابتلا مطرح می‌کند که به اختصار عبارت‌اند از:

احتمال اول: این‌که رشد، ملاک تام در لزوم دفع اموال یتامی به آن‌ها باشد و بلوغ در آن هیچ نقشی ندارد؛ یعنی باید یتامی را مورد ابتلا، اختبار و آزمایش قرار داد؛ به طوری که به قبل یا بعد بلوغ اختصاص نداشته باشد و هر گاه قبلیا بعد از بلوغ، رشد آن‌ها تحصیل شد، اموالشان باید مستردگردد. پس تمام معیار در دفع اموال به یتامی، رشد آن‌هاست و بلوغ هیچ موضوعیتی ندارد. بنا بر این احتمال، قهراً ذکر کلمه «حتی» در صدر آیه برای تصریح به دخول مابعد، در حکم ماقبل «حتی» است؛ یعنی غایت داخل در حکم مغیا است؛ مثل جمله «اکلت السمکه حتی رأسها».

البته احتمال فوق با این اشکال مواجه است که بنا بر این تفسیر، لازم می‌آید کلمه «یتیم» حتی در زمان بلوغ اشخاص به آن‌ها اطلاق شده باشد؛ چرا که صدر آیه، لزوم وجوب اختبار و آزمایش را به یتامی مربوط می‌داند: «وابتلوا الیتامی». امام خمینیبه این اشکال چنین پاسخ می‌دهدکه اطلاق یتیم در مورد اشخاصی که تازه به سن بلوغ رسیده‌اند، مجاز شایع است و استعمال می‌شود. «و وقت البلوغ و ان کان زمان انقطاع الیتم، فلا یقال للبالغ انه یتم، لکنه مجاز شایع فی اول البلوغ» (خمینی، البیع، ۲/ ۱۰). این تفسیر را طبرسی در جلد سوم مجمع‌البیان، بیان کرده است (طبرسی، ۳/ ۱٦).

احتمال دوم: احتمال دومی که امام خمینی در تفسیر آیه شریفه ذکر کرده‌اند، این است که «حتی» برای غایت باشد، به صورتی که غایت از حکم مغیا خارج است. طبق این تفسیر، معنای آیه این می‌شود؛ باید یتامی را تا زمان بلوغ امتحان کرد، اگر در این مدت، رشد آن‌ها معلوم شد، اموالشان را به آن‌ها بدهید. اما در مورد زمان بعد از بلوغ، ایشان می‌فرمایند بدواً دو احتمال وجود دارد: یکی این‌که بلوغ اماره رشد باشد. به عبارت دیگر، معیار اصلی فقط رشد است و چون افراد بالغ نوعاً رشید هستند، بلوغ اماره رشد قرار داده شده است. از این رو به استرداد اموال افراد بالغ حکم شده است، مگر عدم رشد آن‌ها ثابت شود. احتمال دوم این‌که بگوییم، بلوغ خود برای وجوب دفع مال عنوان مستقلی است و شخص بالغ اگر چه رشید نباشد، باید اموالش را به او داد.

احتمال سوم: سومین احتمال در مدلول آیه ابتلا این است که «حتی» در آیه شریفه برای غایت بوده، به صورتی که بر استمرار دلالت بکند؛ یعنی حکم مغیا، استمرار ابتلا است؛ نه خود ابتلا. به این ترتیب، امتحان یتامی لازم است که تازمان بلوغ استمرار داشته باشد و شرط استرداد مال، موفق درآمدن از آزمایش‌های مستمر تا زمان بلوغ است. معنای شرطیت استمرار ابتلا و آزمایش تا زمان بلوغ این است که اعطای مال به یتامی قبل از بلوغ، ولو این‌که به‌واسطه امتحان، رشید بودنشان احراز شده باشد، جایز نیست، بلکه باید این امتحان تا زمان بلوغ استمرار یابد؛ چرا که ممکن است در هر زمان رشدشان را از دست

بدهندو اگر تا زمان بلوغ، رشد آن‌ها در طی مراحل مختلف امتحان احراز شد، مالشان را به آن‌ها بدهید. در نتیجه معیار دفع اموال افراد یتیم، به مجموع دو امر، یعنی هم رشد و هم بلوغ تعلق گرفته است. در این، وجوب، آغاز ابتلاء از زمانی است که احتمال رشد در صبی احتمال داده می‌شود و تا زمان بلوغ ادامه دارد. امام خمینی اساس اختبار استمراری در این فرضیه را احتیاط در مورد مال یتیم گرفته است و این معنا را در تفسیر آیه استظهار کرده است.

احتمال چهارم: چهارمین احتمالی که امام خمینی در تفسیر آیه شریفه ذکر می‌کند و مرحوم صاحب جواهر نیز همین احتمال را تقویت نموده (نجفی، ٢٦/ ١٨؛ کتاب حجر) این است که «حتی» حرف ابتدا و برای تعلیل باشد. همچنین «اذا» در این جا، شرطیه است. «فان آنستم» جمله شرطیه و «فادفعوا» جزای آن است؛ به این که دلیل«اذا» هایی که بعد از حتی به کار می‌رود، غالباً شرطیه و خلاف این استعمال نادر است. به این ترتیب، معنای آیه این است که «امتحان و ابتلای یتامی واجب است، به دلیل این که اگر به حد بلوغ رسیدند و ایناس رشد از آن‌ها شد، اموالشان را به آن‌ها بدهید.» این احتمال از نظر نتیجه با احتمال سوم یکسان است و طبق هر دو احتمال هم رشد شرط است، هم بلوغ (نجفی، ٢/ ١٠-٢٦).

نقل کلام مرحوم حکیم در باره آیه ابتلا: مرحوم حکیم معتقد است که آیه ابتلا نه تنها بر بطلان عقد صبی و غیر بالغ دلالت نمی‌کند؛ بلکه دلیل بر صحت معاملات آن‌ها با اذن ولی است. نظر ایشان آن است که آیه شریفه به ابتلا و امتحان امر کرده و ظاهر از ابتلای یتامی برای ایناس رشد معاملی، سنجیدن آن‌ها با خود معامله است، نه با مقدمات معامله و همچنین آزمودن با معاملات واقعی، نه با معاملات صوری. پس لازم می‌آید که معاملات اشخاص صغیر صحیح باشد که شارع به آن امر کرده است. بنا بر نظر او کلمه «اموالهم» در ذیل آیه «فان آنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم» استرداد بقیه اموال یتامی به آن‌هاست (حکیم، نهج الفقاهه، ۱۸/۲).

روایات

یکی دیگر از منابع و مستندات فتاوای فقها درباره بطلان معاملات افراد نابالغ، احادیث و روایاتی است که در کتاب‌های روایی آمده است. امام خمینی در کتاب البیع این روایات را به پنج طایفه تقسیم کرده که چهار طایفه از آن را ناظر به آیه ابتلا می‌داند و طایفه دیگر را که شامل روایت ابوالبختری و «رفع قلم» می‌شود، جداگانه بحث می‌کند. حال به بررسی این روایات می‌پردازیم:

طایفه اول: آن دسته از روایاتی که میزان و معیار صحت معاملات را بلوغ جنسی اشخاص قرار داده و نسبت به حصول رشد اطلاق دارند؛ مثل روایت حمزه بن حمران از امام محمد باقر (ع):

حمزه بن حمران عن الباقر (ع) قال: «.... والغلام لایجوز امره فی الشراء والبیع ولایخرج عن الیتم حتی

یبلغ خمس عشره سنه، او یحتلم او یشعر او ینبت قبل ذلک» (عاملی، ١٤/ ١٩٤).

شیخ انصاری درباره دلالت این حدیث بر این باور است که عدم جواز صبی در معاملات ظهور در عدم استقلال او در در تصرفاتش دارد واین مسئله منافاتی با این ندارد که صحت معاملات صبی را به اذن و اجازه ولی موقوف کنیم؛ مانند معاملات فضولی که صحت آن به اجازه مالک موقوف است. شاهد او این است که در بعضی از روایات، این حدیث به جمله «الا ان یکون سفیهاً» مستثنا شده است که ثابت می‌کند صبی عاقل مسلوب الاراده نیست (انصاری، ۱/ ۳۰۷). پس با این سنخ احادیث نمی‌توان به بطلان معامله صبی حکم کرد.

طایفه دوم: در بعضی از روایات رشد و یا همان بلوغ معاملی افراد برای صحت معاملات ملاک تام است؛ مانند روایت اصبغ بن نباته از امیرالمؤمنین (ع): «انه قضی ان یحجر علی الغلام المفسد حتی یعقل» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۳: باب ۱۹، ح ٤٣)

در این روایت منظور از غلام مفسد، بچه‌ای است که به بلوغ عقلی نرسیده و کارهایش تباه و فاسد است؛ که روایت به محجور بودن او حکم می‌کند تا به بلوغ عقلی برسد. از ظاهر روایت معلوم است که این روایت در صدد بیان حکم کلی است و به قضایا و احکام شخصیه مربوط نمی‌شود.

طایفه سوم: گروهی از روایاتی که تحقق یکی از دو امر بلوغ و رشد را حد رفع حجر از اشخاص قرار داده است؛ مانند صحیحه عیص‌بن قاسم از امام جعفر صادق (ع) قال: سالته عن الیتیمه متی یدفع الیها مالها؟ قال: «اذا علمت انها لاتفسد ولا تضیع. فسالته ان کانت قدزوجت؟ فقال: اذا زوجت فقد انقطع ملک الوصی عنها»؛ «از امام (ع) پرسیدم، چه زمانی اموال دختر صغیر باید به او مسترد شود؟ امام فرمود زمانی که علم پیدا کردی که در تصرف اموال خویش آن‌ها را تباه و ضایع نمی‌کند (عاقل و رشید شده باشد). سپس از او سؤال کردم: اگر ازدواج کرده باشد، چه‌طور؟ امام فرمودند: هرگاه ازدواج کند، سلطه و استیلای وصی از او قطع می‌شود» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ٤/ ١٦٤؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۹/ ۱۸٤؛ حرعاملی، ۱۸/ ٤۱۰).

امام خمینی در باب دلالت این حدیث است بر این باور که از آن‌جا که نفس ازدواج هیچ خصوصیتی در صدور حکم ندارد؛ پس مراد از «زوجت» تزویج فعلی نیست؛ بلکه این تعبیر کنایه از رسیدن به حد بلوغ نکاح است اما احتمال این‌که کنایه از رشد باشد، به دلیل تکرار مردود است؛ چرا که امام معصوم در سؤال و جواب قبلی حکم رشد را بیان کردند. لذا ایشان با این بیان مفاد این روایت را اعتبار احد آمرین دانسته است.

طایفه چهارم: به نظر امام خمینی، دسته چهارم روایات ناظر به دخیل بودن هر دو عامل رشد و بلوغ

جنسی در معاملات صبی است؛ مثل روایت صحیحه هاشم از امام جعفر صادق (ع): «قال انقطاع یتم الیتیم بالاحتلام و هو اشده و ان احتلم و لم یونس منه رشده وکان سفیهاً او ضعیفاً فلیمسک عنه ولیه ماله» (همان).

به نظر می‌رسد این روایت در صدد معتبر دانستن بلوغ جنسی به همراه رشد و بلوغ عقلی در معاملات صبی نیست؛ بلکه فقط در اعتبار رشد عقلی صراحت دارد. در روایت مذکور صدر و ذیل روایت، به دو موضوع و دو مسئله متعلق است. در صدر روایت امام معصوم در صدد بیان نشانه‌ای از بلوغ جنسی است و می‌خواهد بفرماید افراد زمانی از صباوت و صغارت بیرون می‌آیند که به حد احتلام رسیده باشند: «قال انقطاع یتم الیتیم بالاحتلام و هو اشده». در ذیل حدیث معصوم (ع) به استرداد اموال یتیم پرداخته و فرموده است: اگر بچه‌ای به حد احتلام (بلوغ جنسی) رسید، ولی از او ایناس رشد نشد و با آزمایش و اختبار رشید بودن آن محرز نگردید (یعنی سفیه بود یا ضعف عقلانی داشت)، این‌جاست که سرپرست او نباید اموال او را به وی مسترد کند. این حدیث تحویل اموال یتیم را به رشد مشروط و معلق کرده و بلوغ جنسی هیچ به این موضوع ارتباطی ندارد.

امام خمینی در مورد جمع این روایات می‌فرماید: «در جمع روایات دسته اول و دوم با دو دسته اخیر از باب حمل مطلق بر مقید است؛ چرا که مبنای ایشان هنگام جمع دو دلیل که هر دو اثباتی والزامی هستند، حمل مطلق بر مقید است: «ما کان الدلیلان مثبتین الزامیین.... فلابد فی الحمل فیها» (خمینی، البیع، ۲/ ۳۳۵).

اما در باب جمع دسته سوم و چهارم می‌فرماید: «این وجه از اشکال خالی نیست؛ چرا که دسته سوم روایات ظهور در مقابله رشد با بلوغ دارد و هرکدام از آن‌ها تمام‌الموضوع است؛ ولی روایات دسته چهارم در اعتبار مجموع‌الامرین صریح است و هر کدام از رشد و بلوغ جزء موضوع است، لذا به واسطه صراحت دسته چهارم از ظهور دسته سوم صرف نظر می‌کنیم.

در نتیجه باید گفت تعارضی میان روایات نیست که به جمع آن‌ها از طریق حمل مطلق بر مقید نیاز داشته باشیم.

تمسک به حدیث رفع قلم

از جمله روایاتی که قائلان به بطلان معاملات افراد نابالغ جنسی، به آن استناد می‌کنند و ناظر به آیه ابتلا نیست، حدیث «رفع قلم» است:

عن الخصال باسناده عن ابی ظبیان قال اتی عمر بامرأه مجنونه قد زنت فأمر برجمها. فقال علی (ع):

«اما علمتان القلم يرفع عن ثلاثه، عن الصبی حتی يحتلم وعـن المجنـون حتـی يفيـق و عـن النـائم حتـی يستيقظ؟». کتاب الخصال با اسنادی که دارد از ابی‌ظبیان نقل می‌کند زن دیوانه‌ای را نـزد عمـر آوردنـد کـه مرتکب زنا شده بود. پس عمر دستور بـه سنگسـار زن داد. در ایـن هنگـام حضـرت علـی (ع) فرمـود: آیـا نمی‌دانی که همانا قلم (مجازات یا مواخذه) از سه کس برداشته شده است: از بچه تا محتلم شود (رسـیدن به بلوغ جنسی)، از دیوانه تا عاقل شود و از کسی که خواب است تا وقتی که بیدار شود (صدوق، الخصـال، ۹۳).

ظاهراً استدلال به این حدیث پیشینه قدیمی دارد و قدمایی مثل شـیخ طوسـی (طوسـی، المبسـوط، ۲/ ۲٤۷) و ابن ادریس (ابن ادریس، السرائر الحاوی، ۲/ ٤٥۲) به این حدیث تمسک جسته‌اند.

طرفداران بطلان معاملـه صـبی، از ایـن حـدیث مسـلوب‌الاراده بـودن آن را اسـتنباط کرده‌انـد؛ یعنـی همان‌طور که دیوانه و انسان نائم در افعال و الفاظ خود هیچ قصد و اراده‌ای ندارند؛ صبی در این امور مانند آن‌هاست و از آن‌جا که صبی در کارهایش هیچ قصد و اراده‌ای ندارد، برای کارهایش نمی‌توان اثـر خـارجی لحاظ کرد. از این رو اجازه ولی نمی‌تواند به فعل غیر ارادی او ترتیب اثر بدهد؛ فلذا به بطلان معامله صـبی حکم کرده‌اند؛ ولو با اذن ولی (فاضل مقداد، ۲/ ٤؛ حلی، ارشاد الاذهان، ۱/ ٤٦۲؛ شهید اول، ۲/ ۱۹۸).

شیخ انصاری استدلال به این حدیث را با اشکالات و ایراداتی توأم می‌داند و در نهایت سـه اشـکال بـر دلالت این حدیث به بطلان معاملات صبی وارد می‌کنـد. ایشـان می‌گویـد: اولاً ظـاهر رفـع قلـم در ایـن حدیث، رفع قلم مؤاخذه است، نه قلم جعل احکام. لذا همان‌طور که مشهور قائـل شـدند، عبـادات صـبی صحیح و شرعی‌اند، نه تمرینی. این بدان معناست که احکام شرعی در حق صبی ثابت هستند. البته مرحوم خویی به این اشکال شیخ ایراد می‌گیرند که عقوبـت و مؤاخـذه، همچـون ثـواب و پـاداش از امـور جعلـی نیستند که شارع بتواند این امور را رفع کند. شان شارع اصـولاً رفـع امـور جعلـی اسـت، نـه امـور عقلـی و تکوینی. البته رفع مؤاخذه با رفع حکم صورت می‌گیرد؛ ولی رفع مؤاخذه بدون واسطه که ظاهر کلام شـیخ است، صحیح نیست (خویی، تکمله المنهاج، ۳/ ۲۵۰-۲۵۱). البته بـه نظـر می‌رسـد صـغرای اسـتدلال ایشان ناتمام باشد. درست است که نفس پاداش و مؤاخـذه از امـور جعلـی نیسـت، ولـی نـوع پـاداش یـا مؤاخذه‌ای را که شارع برای افعال مکلفین به‌واسطه احکام بیان می‌کند، جعلی و تشریعی است و رفع شدنی است. از طرفی چه اشکالی دارد که من بیده الوضع و الاعتبار، رفع قلم و مؤاخذه اعتباری را بالملازمه و بـا واسطه انجام دهد؟

دومین اشکالی که شیخ می‌گیرد، این است که اگر قبول کنیم رفع قلم، رفع احکام است، باید همان‌طور که مشهور گفته‌اند آن را رفع احکام تکلیفی بگیریم، نه احکام وضعی؛ چرا که احکام وضعی مطابق مشهور

در حق صبی ثابت است. مثلاً جماع برای صبی ثابت است؛ ولی این حکم وضعی در زمان صباوت، حکم تکلیفی برای صبی ندارد. همچنین این حکم وضعی مستتبع حکم تکلیفی برای سایر بالغین است. مثلاً بالغین نباید صبی جنب را تمکین کنند که مصحف را مس کند. بنابراین، اشکالی ندارد که بگوییم معامله صبی، هر چند حکم تکلیفی برای خوش در آن زمان نمی‌آورد؛ مستلزم حکم تکلیفی (وجوب وفا) برای او پس از بلوغ یا برای ولی او (که عقد با اذن یا اجازه او واقع شده) است.

سوم این‌که بر فرض این‌که حدیث رفع قلم را دال بر رفع مطلق احکام بدانیم؛ این دلیل نمی‌شود که فعل صبی موضوع برای تکالیف بالغین قرار نگیرد. همان‌طور که گاهی فعل یک حیوان موضوع قرار می‌گیرد برای تکلیفی که متوجه انسان‌ها می‌شود (انصاری، ۱/ ۳۰۷).

اشکال دیگر امام این است که مسئله بطلان معامله صبی موضوعاً از مدلول این حدیث خارج است؛ چرا که حدیث به موضوع سنگسار زانیه مجنونه اشاره دارد و نمی‌توان اطلاق را از ظاهر حدیث استنباط کرد:

«الا ان يقال لا اطلاق لقوله اما عملتان القلم يرفع.... الوارد فی ذيل قضيه المجنونه. لانه اشاره الى امر معهود وارد عن رسول الله.... فهو خارج عن الحديث موضوعاً» (خمینی، البیع، ۲/ ۳۳).

این همان ایرادی است که مرحوم خویی پیش‌تر به آن متعرض شده است (خویی، مصباح الفقاهه، ۲/ ۵۳۱).

روایت ابوالبختری

از دیگر روایاتی که قائلان به بطلان معامله صبی، به آن استناد می‌کنند، حدیث ابوالبختری است. ابوالبختری از امام صادق (ع) و ایشان نیز از پدر بزرگوارشان و ایشان نیز از حضرت علی (ع) روایت کرده است: عبد الله ابن جعفر فی قرب الاسناد عن علی بن السندی عن ابی البختری عن جعفر عن ابيه عن علی (ع) انه كان يقول: «فی المجنون والمعتوه الذی لايفيق والصبی الذی لم يبلغ عمدهما خطاء تحمله العاقله وقد رفع عنها القلم».

چنان که اشاره شد، این صنف از احادیث صراحتاً افرادی را که به بلوغ جنسی نرسیده‌اند، در ردیف مجانین و مسلوب‌الاراده‌ها قرار می‌دهد. بنابراین روایات، اعمالی که در میان بالغین، بین عمدی و سهوی بودن آن از جهت حکم شرعی تفاوت دارد، در مورد نابالغین بین عمدی و سهوی بودن آن هیچ تفاوتی وجود ندارد؛ یعنی افعال عمدی شخص نابالغ، حکم افعال سهوی و غیرعمدی افراد بالغ را دارد. بنابراین، همان‌طور که اگر اشخاص بالغ عقد بیعی را سهواً و از روی غیر عمد انجام دهند، اثری بر آن مترتب نیست

وآن عقد به بطلان محکوم است، نابالغ اگر عقدی را ولو از روی عمـد انجـام دهنـد، باطـل اسـت و اثـری ندارد.

اشکال خویی به روایت ابوالبختری

مرحوم خویی، استدلال به روایت عمدالصبی، خطا را برای اثبات بطلان معاملات صبی تمام نمی‌داند و با بیان مخصوص به خود این دسته از روایـات را مخصـوص بـاب جنایـات می‌دانـد. ایشـان می‌فرماینـد استفاده اطلاق از روایات مذکور هم به علت عدم وجود مقتضی و هم به خاطر وجود مانع، صحیح نیست. از جهت عدم تمامیت مقتضی برای استفاده از اطلاق می‌فرماید: دلیل این‌که بتوان شیئی را نازل منزله شیء دیگر قرار می‌داد، یکی این است که در مقام اثبات احکام وجـودی مترتـب بـر منـزل علیـه را بـرای منـزل، به‌واسطه اثبات موضوع به صورت تعبدی به کار بریم؛ مثل «الطواف بالبيت صلاه»؛ یعنی در مقـام اثبـات، کلیه خصایص و احکام مربوط به نماز را برای طواف لحاظ کردیم. یکی دیگر این‌کـه شـارع در مقـام نفـی احکام و آثار از منزل علیه است که توسط نفی تعبدی آثار موضوع ذی اثر، این کار را انجام می‌دهـد؛ مـثلاً می‌فرماید: «عمد الصبی ليس بعمد»؛ یعنی یک موضوع وجودی را ناز منزله امری عدمی قرار می‌دهد.

تفاوت میان این دو نحو از تنزیل این است که در قسم اول، غرض از تنزیل، اثبات آثار منزل علیه بـرای منزل است. پس، منزل علیه باید خود دارای آثار و احکامی باشد تا بتواند آن آثار برای منزل ثابت شـود. بـر خلاف قسم دوم از تنزیل در آن لازم نیست که منزل علیه دارای آثار و احکام ویژه‌ای باشد؛ چـون تنزیـل در ناحیه رفع اثر و حکم از منزل است؛ لذا این غرض با نفی موضوع حاصل می‌شود.

در کتاب مانحن فیه نیز ایشان می‌فرماید: ظاهر از روایت عمد الصبی خطا این است که شارع در صدد این است که افعال عمدی صبی را نازل منزله آثار و احکام افعال خطایی بالغین قرار دهد (قسم اول تنزیل). پس، باید ملاحظه کرد که در چه جاهایی برای افعال خطایی بالغین آثاری مترتب شده که شارع بتواند افعال عمدی نابالغین را نازل منزله آن بکند. آنچه مسلم است این که اموری مثل عقد بیع و سایر معاملات اگر به صورت خطایی توسط بالغین انجام شود، هیچ اثری بر آن مترتب نیست، پس روایت مـذکور نمی‌توانـد بـه این موارد یعنی معاملات ناظر باشد. بلی؛ در باب عبادات و جنایات شارع برای افعال خطایی بالغین آثار و احکامی مترتب کرده است. مثلاً در باب صید در حال احرام اگر محـرم بـه صـورت خطـایی و اشـتباه نیـز مرتکب صید شود؛ باید کفاره مخصوصی را بدهد؛ ولیکن با تأمل بیشتر معلوم می‌شود کـه مـراد از روایـت عمد الصبی و خطا واحد فقط خطا در باب جنایات را شامل می‌شود؛ زیرا در سـایر مـوارد مثـل محرمـات احرام، کفاره بر خود شخص خاطی مترتب شده است؛ یعنی اگر شخص بالغی از روی خطا سـلام نمـاز را

بدهد یا مرتکب صید در حال احرام شود، وظیفه خودش سجده سهو یا کفاره است؛ اما در ذیل روایت عبارت «تحمله العاقله» دلالت بر این دارد که اگر خطا و اشتباهی از سوی صبی سر بزند، سرپرست صبی عهده‌دار جبران آن خطا است. در نتیجه این به اطلاق روایت نمی‌توان عمل کرد؛ چرا که این روایت به باب جنایت اختصاص دارد.

مرحوم خویی در این باره نیز می‌فرماید: بر فرض وجود مقتضی اطلاق و شمول حدیث، این اطلاق مبتلا به مانع است و با ملاحظه آن مانع نمی‌توان به اطلاق و شمول این حدیث حکم نمود. آن مانع عبارت از این است که اخذ به اطلاق این روایات مخالف ضرورت مذهب و موجب تأسیس فقه جدیدی خواهد شد؛ زیرا اگر قرار باشد مطلق افعال عمدی صبی در حکم افعال خطایی بالغین باشد، لازم می‌آید که اگر صبی عمداً مرتکب مبطلات روزه شد، روزه او باطل نباشد، و یا اگر عمداً جزیی از نماز را ترک کرد، نماز او صحیح باشد (خویی، تکمله المنهاج، ۳/ ۲۵۷).

مسلوب الاراده نبودن صبی

علت رأی به بطلان تصرفات صبی، از جمله معاملات وی از جانب فقها این است که آنان به «مسلوب الاراده» بودن افراد نابالغ در تصرفات خود از جمله معاملات معتقد هستند. منشاء این نگرش، روایاتی است که «جواز امر صبی» را متوقف بر بلوغ، نظیر روایات قبلی دانسته است. البته نمی‌توان نقش عرف و زمینه‌های ذهنی ناشی از محیط را در این نگرش بی‌تأثیر دانست. شیخ انصاری این استدلال را ناتمام می‌داند و معتقد است مراد از «جواز امر صبی» که در روایات آمده و آن را به بلوغ منوط کرده؛ استقلال صبی در تصرفات است که پیش از بلوغ وجود ندارد؛ و این امر با صحت عقد صبی با اذن ولی یا اذن خود وی پس از بلوغ منافات ندارد (انصاری، ۲/ ۳۰۷).

امام خمینی با تفسیر شیخ از جمله «جواز امر» موافق نیست. بنا بر استدلال ایشان، چون ورود استثنا بر جمله مذکور صحیح است (مثلاً لصبی لایجوز امره الا باذن الولی)، معلوم می‌گردد که مراد از جواز امر، خصوص استقلال صبی نیست، وگرنه استثنای مذکور معنا ندارد (خمینی، البیع، ۲/ ۲۹).

اجماع

شیخ انصاری از صاحب غنیه اجماعی را مبنی بر بطلان عقد صبی نقل می‌کند که به نظر می‌رسد دلیل عمده این دسته از فقها همین اجماع معتضد با شهرت فتوایی است (بجنوردی، ۲/ ۱۲۶).

«المشهور کما عن الدروس و الکفایه بطلان عقد الصبی بل عن الغنیه الاجماع علیه» (غایت الآمال،

۱/ ۳۲۱)؛ اما باید گفت تحقق و صحت این اجماع با تتبع در آثار فقهای متقدم نه تنها بـه دسـت نمی‌آیـد؛ بلکه خلاف آن اثبات می‌شود. شیوه شیخ طائفه در کتاب الخلاف (همان‌طور کـه در آغـاز کتـاب تصـریح کرده) این است که هر مسئله‌ای که مورد اجماع و اتفاق فقها بوده باشد، به آن متذکر می‌شود (شیخ طوسی، الخلاف، ۱/ ٤٥)؛ اما شیخ در ضمن مطرح کردن صحت یا بطلان معامله صبی وآوردن اقوال فقهای امامیه و عامه اصلاً به اجماع اشاره نکرده است (شیخ طوسی، الخلاف، ۳/ ۱۷۸). پس می‌توان استظهار کـرد کـه مسئله بطلان عقد صبی در عصـر شـیخ اجمـاعی نبـوده کـه بـه آن اشـاره نشـده اسـت. همچنـین نظـرات فخرالمحققین (ایضاح‌الفوائد، ۵۲) و محقق ثانی (کرکی، ٤/ ٦۲) دال بر عدم تحقق اجماع است.

نتیجه‌گیری

بلوغ، پدیده‌ای است متعلق به تمام ابعاد وجـودی انسـان، و بـه بعـد جسـمی و جنسـی اختصـاص و انحصار ندارد و به اقتضای تعلقش به بعدی خـاص از وجـود انسـان تعریـف و علایـم متفـاوتی بـه خـود می‌گیرد.

تعریف فقها از بلوغ و علایم ذکر شده برای آن در فقه تنها به بلوغ جسـمی آدمـی مربـوط می‌شـود و از آنجا که معاملات از امور عقلی و عرفی است، منوط کردن این نوع از بلوغ به صحت معـاملات بـه تأمـل و بررسی جدید نیاز دارد.

ادله‌ای که فقها برای شرطیت بلوغ جسمی و جنسی در معاملات ذکر کرده‌اند، نمی‌تواند دلیل محکمی بر این مدعا باشد.

منابع

ابن اثیر، مبارک بن محمد، ***النهایه***، بیروت، دارالکتاب العربی، بی‌تا.

ابن ادریس، محمد بن احمد، ***السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی***، قم، موسسه نشر اسلامی، ١٤١٠ ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، ***الخصال***، قم، موسسه نشر اسلامی، ١٤٠٣ ق.

ـــــــــــــــــ، ***المقنع***، قم، موسسه امام هادی (ع)، ١٤١٥ ق.

ـــــــــــــــــ، ***من لایحضره الفقیه***، تهران، دار الکتب الاسلامی، ۱۳۹۰ ق.

ابن زهره، حمزه بن علی ***غنیه النزوع***، تهران، مدرسه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰.

ابن عربی، محمد بن عبدالله، ***احکام القران***، لبنان، دارالفکر، بی‌تا.

ابن قدامه، عبدالله بن احمد، ***المغنی***، بیروت، دارالکتاب العربی، بی‌تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٨ ق.

اعرافی، علی رضا، ***فقه تربیتی مبانی و پیش‌فرض‌ها***، موسسه فرهنگی هنری اشراق، ۱۳۹۱.
انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***المکاسب المحرمه***، قم، موسسه نشر اسلامی، ١٤١٦ ق.
آخوند خراساني، محمد کاظم بن حسین، ***حاشیه کتاب المکاسب***، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ١٣٦٤.
بحرانی، یوسف بن احمد، ***حدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره***، قم، موسسه نشر اسلامی، ١٤٠٩ ق.
بروجردی، حسین، ***جامع احادیث الشیعه***، تهران، نشر فرهنگ سبز، ۱۳۹۹ ق.
بیهقی، احمدبن حسین، ***السنن الکبری***، بیروت، لبنان، دارالفکر، ١٤١٩ ق.
جزائری، احمد، ***قلائد الدرر فی بیان آیات الاحکام بالاثر***، نجف، دار احیاء تراث، ١٤٢٢ ق.
جزیری، عبدالرحمن، ***الفقه علی المذاهب الأربعه***، قاهره، المکتبه التجاریه الکبری بمصر، بی‌تا.
حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعه***، قم، موسسه آل البیت، ١٤٠٩ ق.
حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، ***العناوین الفقهیة***، موسسه نشر اسلامی، ١٤٢٥ ق.
حکیم، محسن، ***نهج الفقاهه***، قم، ۲۲ بهمن، ١٤٢١ ق.
خمینی، روح الله، ***البیع***، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۸ ق.
ـــــــــــــ، ***تحریر الوسیله***، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، بی‌تا.
خویی، ابوالقاسم، ***تکمله المنهاج***، دار احیاء تراث امام خویی، ١٤٢٢ ق.
ـــــــــــــ، ***مصباح الفقاهه***، تهران، انتشارات وجدانی، ۱۳۷۱ ق.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***المفردات فی غریب القران***، قم، ذوالقربی، ۱۳۷۵ ق.
شرتونی، سعید، ***اقرب الموارد الی فصیح العربیه و الموارد***، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ١٤٠٣ ق.
شهید اول، محمد بن مکی، ***الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه***، قم، موسسه نشر اسلامی، ١٤١٤ ق.
شهید ثانی، زین الدین بن علی، ***مسالک الافهام***، قم، موسسه معارف اسلامی، ١٤١٨ ق.
صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام***، دار احیاء تراث عربی، ١٢٥٦ ق.
طباطبائي کربلايي، علي بن محمدعلي، ***ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل***، قم، موسسه آل بیت (ع)، ١٤٠٤ ق.
طبرانی، سلیمان بن احمد، ***معجم الاوسط***، جلد ۷، قاهره، دارالحرمین، ۱۹۹۵ م.
طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان لعلوم القران***، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
طریحی، فخر الدین بن محمد، ***مجمع البحرین***، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۸۵ م.
طوسی، محمد بن حسن، ***الخلاف***، قم، موسسه اسماعیلیان، ١٤٠٧ ق.
ـــــــــــــ، ***المبسوط***، ایران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
ـــــــــــــ، ***تهذیب الاحکام***، تهران، دارالکتب الاسلامی، ١٣٦٥ ق.
علامه حلی، حسن بن یوسف، ***ارشاد الاذهان***، قم، موسسه نشر اسلامی، ١٤١٠ ق.

ـــــــــــــــــــــ، ***تحریر الاحکام***، تهران، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۹ ق.

ـــــــــــــــــــــ، ***تذکره الفقهاء***، قم، آل‌البیت، ۱٤۰۰ ق.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ***کنز العرفان فی فقه القران***، انتشارات مرتضوی، ۱٤۲۵ ق.

فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، ***مفاتیح الشرایع***، جلد ۱، تهران، انتشارات مهدی رجایی، بی‌تا.

قرشی، علی اکبر، ***قاموس قرآن***، بیروت، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۱ ق.

کاشف الغطاء، محمد حسین، ***تحریر المجله***، تهران، مجمع جهانی تقریب بین المذاهب الاسلامی، ۱٤۲٦ ق.

کرکی، علی بن حسین، ***جامع المقاصد فی شرح القواعد***، قم، موسسه آل البیت (ع)، ۱٤۰۸ ق.

محقق حلی، جعفربن حسن، ***شرایع الاسلام***، نجف، مطبعه الآداب، ۱۳۸۹ ق.

محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، ***کفایه الاحکام***، قم، انتشارات اسلامی، ۱٤۲۳ ق.

مرتضي زبيدي، محمد بن محمد، ***تاج العروس فی شرح القاموس***، بیروت، دارالهدایه، ۱۳۸۵ ق.

مفید، محمد بن محمد، ***المقنعه***، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱٤۱۰ ق.

مقدس اردبيلي، احمد بن محمد، ***مجمع الفائده و البرهان***، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱٤۱٤ ق.

موسوی بجنوردی، محمد ***فقه مدنی***، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۸.